

Schütz, Egon

Humanismus und "Humanismuskritik"

Zeitschrift für Pädagogik 37 (1991) 1, S. 1-11



Quellenangabe/ Reference:

Schütz, Egon: Humanismus und "Humanismuskritik" - In: Zeitschrift für Pädagogik 37 (1991) 1, S. 1-11 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-124627 - DOI: 10.25656/01:12462

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-124627>

<https://doi.org/10.25656/01:12462>

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ JUVENTA

<http://www.juventa.de>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Mitglied der


Leibniz-Gemeinschaft

Zeitschrift für Pädagogik

Jahrgang 37 – Heft 1 – Januar 1991

I. Essay

EGON SCHÜTZ Humanismus als „Humanismuskritik“ 1

II. Thema: Theorie der Erziehung

JÜRGEN OELKERS Theorie der Erziehung – Ein vernachlässigtes Thema (Einleitung zum Schwerpunkt) 13

NIKLAS LUHMANN Das Kind als Medium der Erziehung 19

WALTER HERZOG Die Banalität des Guten. Zur Begründung der moralischen Erziehung 41

JAN MASSCHELEIN Die ergebnislose und die funktionslose Erziehung. Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Immanenz 65

JAN STEUTEL Konzepte und Konzeptionen. Zum Problem einer analytischen Erziehungsphilosophie 81

III. Diskussion

JOACHIM KAHLERT Die mißverstandene Krise. Theoriedefizite in der umweltpädagogischen Kommunikation 97

HARTMUT VON HENTIG Gärungsprozesse statt Ablagerungen – oder: Erwartungen an ein Handbuch 123

IV. Besprechungen

- HANS-ULRICH GRUNDER JEISMANN, KARL-ERNST/LUNDGREEN, PETER
(Hrsg.): Handbuch der deutschen Bildungsge-
schichte. Band III. 1800–1870: Von der Neuord-
nung Deutschlands bis zur Gründung des Deut-
schen Reiches 139
- HANS-ULRICH GRUNDER LANGEWIESCHE, DIETER/TENORTH, HEINZ-ELMAR
(Hrsg.): Handbuch der deutschen Bildungsge-
schichte. Band V. 1918–1945: Die Weimarer Re-
publik und die nationalsozialistische Dikta-
tur 139
- ANDREAS FLITNER WILHELM VON HUMBOLDT: Briefe an Friedrich Au-
gust Wolf 144
- ANDREAS FLITNER Italien im Bannkreis Napoleons. Die römischen
Gesandtschaftsbriefe Wilhelm von Humboldts an
den Landgraf/Großherzog von Hessen-Darmstadt
1803–1809 144
- DIETRICH BENNER PETER EULER: Pädagogik und Universalienstreit.
Zur Bedeutung von F. I. Niethammers pädagogi-
scher „Streitschrift“ 146
- HANS GLÖCKEL ELMAR SCHWINGER: Literarische Erziehung und
Gymnasium. Zur Entwicklung des bayerischen
Gymnasiums in der Ära Niethammer/
Thiersch 150
- HEINZ-ELMAR TENORTH/
CHRISTIAN LÜDERS BIOS – Zeitschrift für Biographieforschung und
Oral History 154
- HEINZ-ELMAR TENORTH/
CHRISTIAN LÜDERS History and Memory – Studies in Representation
of the Past 154

V. Dokumentation

Pädagogische Neuerscheinungen 159

Contents

I. Essay

EGON SCHÜTZ	Humanism as a „Critique of Humanism“	1
-------------	--------------------------------------	---

II. Topic: Theory of Education

JÜRGEN OELKERS	Theory of Education	13
NIKLAS LUHMANN	The Child as Medium of Education	19
WALTER HERZOG	The Banality of the Good – Towards a Foundation of Moral Education	41
JAN MASSCHELEIN	Education Without Result or Function – Education, Community, the Public, and Immanence	65
JAN STEUTEL	Concepts and Conceptions – The Problem of an Analytic Philosophy of Education	

III. Discussion

JOACHIM KAHLERT	A Crisis Misinterpreted – Theoretical Deficits in Communicating About Environmental Education	97
HARTMUT VON HENTIG	Fermentation instead of Sedimentation, or: What we expect of a manual?	123

IV. Book Reviews

139

V. Documentation

159

Ankündigungen

Unter dem Motto „Perspektiven der Weiterbildung – Zusammenarbeit in West- und Osteuropa“ findet am 14. und 15. März 1991 der 3. Europäische Weiterbildungskongreß im ICC Berlin statt. Veranstalter des Kongresses ist die Senatsverwaltung für Arbeit, Verkehr und Betriebe in Zusammenarbeit mit dem Bundesinstitut für Berufsbildung, dem Europäischen Zentrum für die Förderung der Berufsbildung und der Europäischen Wirtschaftshochschule. Organisation: NOVUM GmbH, Mommsenstraße 71, 1000 Berlin 12, Tel.: 030/8837024/25, Telefax: 030/8834788.

Vom 19.2. bis 22.2. 1991 findet im Haus Stapelage in Lage-Hörste die 8. Bielefelder Winterakademie statt, die dem Thema „Freizeit bildet – bildet Freizeit?“ gewidmet ist. Die Fachkonferenz wird veranstaltet vom Institut für Freizeitwissenschaft und Kulturarbeit e.V., Bielefeld – in Kooperation mit dem Bundesminister für Bildung und Wissenschaft und der Universität Bielefeld, Fakultät für Pädagogik, AG 10: Freizeitpädagogik und Kulturarbeit. Weitere Informationen: IFKA e.V., Postfach 6224, 4800 Bielefeld 1, Tel.: 0521/1063315.

Die Deutsche Sportjugend, Referat Allgemeine Jugendarbeit führt vom 21.–23. Februar 1991 einen Kongreß zum Thema „Kinder brauchen Bewegung – brauchen Kinder Sport“ durch. Informationen: Deutsche Sportjugend, Referat Allgemeine Jugendarbeit, Otto-Fleck-Schneise 12, 6000 Frankfurt 71, Tel.: 069/6700330.

In Düsseldorf findet vom 25.2.–1.3. 1991 die internationale Bildungsmesse „didacta 91“ statt. Weitere Informationen beim Veranstalter: Deutscher Didacta-Verband e.V., Eppsteiner Straße 36, 6000 Frankfurt/Main 1, Tel.: 069/717106, Telefax: 069/798024.

Vorschau auf Heft 2/91

Themenschwerpunkt: „Schulische Integration“ mit Beiträgen von U. HAEBERLIN, G. G. HILLER, G. LIST u. a.; weitere Beiträge von J. C. WOLF und E. NEUHAUS-SIEMON.

Zeitschrift für Pädagogik

Beltz Verlag, Weinheim und Basel

Anschriften der Redaktion: Prof. Dr. Jürgen Oelkers (*geschäftsführend*), Universität Bern, Pädagogisches Institut, Muesmattstr. 27, CH-3012 Bern (Tel.: 0041-31/65 82 91), Telefax: 0041-31/65 37 73. Prof. Dr. Achim Leschinsky, Max-Planck-Institut für Bildungsforschung, Lentzeallee 94, 1000 Berlin 33. Prof. Dr. Heinz-Elmar Tenorth, Universität Frankfurt, Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaften, Feldbergstr. 42, 6000 Frankfurt/M. 11. Prof. Dr. Reinhard Fatke (*Besprechungen*), Université de Fribourg, Lehrstuhl für Sozialarbeit, Rue St. Michel 6, CH-1700 Fribourg (Tel.: 0041-37/21 97 15/16). Heinz Rhyn (Redaktionsassistent), Universität Bern, Pädagogisches Institut, Muesmattstr. 27, CH-3012 Bern (Tel.: 0041-31/65 83 80).

Manuskripte in doppelter Ausfertigung an die Redaktion erbeten. Hinweise zur äußeren Form der Manuskripte finden sich auf S. IX/X in Heft 4/1989 und können bei der Schriftleitung angefordert werden. Die „Zeitschrift für Pädagogik“ erscheint zweimonatlich (zusätzlich jährlich 1 Beiheft) im Verlag Julius Beltz GmbH & Co. KG. Bibliographische Abkürzung: Z.f.Päd. Bezugsgebühren für das Jahresabonnement DM 98,- + Versandkosten. Inland DM 6,-, europ. Ausland DM 10,80, Preise für außereurop. Ausland und besondere Versendungsformen auf Anfrage. Ermäßigter Preis für Studenten DM 78,- + Versandkosten. Vorzugsangebot zum Kennenlernen DM 25,- (2 Hefte, portofrei). Preis des Einzelheftes DM 24,-, bei Bezug durch den Verlag zuzüglich Versandkosten. Zahlungen bitte erst nach Erhalt der Rechnung. Das Beiheft wird außerhalb des Abonnements zu einem ermäßigten Preis für die Abonnenten geliefert. Die Lieferung erfolgt als Drucksache und nicht im Rahmen des Postzeitungsdienstes. Abbestellungen spätestens 8 Wochen vor Ablauf eines Abonnements. Das Vorzugsangebot zum Kennenlernen geht automatisch in ein Jahresabonnement über, wenn nach Erhalt des zweiten Heftes nicht abbestellt wurde. Gesamtherstellung: Druckhaus Beltz, 6944 Hemsbach. Anzeigenverwaltung: Brigitte Bell, Julius Beltz GmbH & Co. KG, Postfach 100154, 6940 Weinheim, Tel.: 062 01/600780, Telefax 06201/17464. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen und der Verlag entgegen. Abobetreuung Inland/Ausland (außer Schweiz): Beltz Zentralauslieferung, Postfach 100161, 6940 Weinheim, Tel. (06201) 703-227, Telefax (06201) 703-221. Vertrieb Schweiz: BSB Buch-Service Basel, Postfach, CH-4002 Basel, Tel. 061/239470.

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, bleiben vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Humanismus als „Humanismuskritik“

I.

Dem Wort „Humanismus“ eignet eine feierliche, manchmal auch schläfrige Faszination. Humanismus, darauf verlassen sich Redner unterschiedlicher Absicht, signalisiert „Humanität“. Humanität aber – nicht als Begriff, sondern als Wortappell – schafft jene emotionale Tönung, die den guten Willen offenbar auch dann noch bestärkt und honoriert, wenn er sich als ohnmächtig erweist. So ist es nicht verwunderlich, daß die Konjunkturen des Wortgebrauchs von Humanismus und Humanität sich vielfach traumwandlerisch den Wirklichkeiten entziehen, die wenig oder gar nichts von dem zeigen, was das Pathos des Wortes als Einvernehmlichkeit beschwört oder suggeriert. Auch die gegenwärtige Zeit ist anscheinend nicht frei von Wellen pathetischer Deklamation im Hinblick auf Humanismus und Humanität. Vielfach ist die Rede etwa von der humanen Schule, dem humanen Lernen, von der humanen Arbeitswelt, vom humanen Leben und humanen Sterben. Dabei zeichnet sich wieder die Gefahr ab (um es zurückhaltend zu formulieren), daß die kritische, die Denkgewohnheiten sprengende Spannung, die im Begriff der Humanität liegt, durch die Monotonie der Wiederholungen überdeckt und abgedrängt wird. So indes verkehrt sich unter der Hand und gegen den Wunsch seiner Verteidiger das Phänomen des Humanismus und ihm zugeschriebener Humanität in jene Gleichgültigkeit folgenloser Rhetorik, die alle Widerständigkeiten der Sache zur glatten Fläche des Geredes abschleift. Darüber ließe sich mit einem Achselzucken hinweggehen, wäre das, was da rhetorisch abgeschliffen wurde, im Grunde belanglos und historisch überfällig – wären also Humanismus und Humanität nur vergangene Erfahrungs- und Denkgebilde, bestenfalls geeignet zu dekorativen Zitaten, aber ohne Kraft, wenn es darum geht, Gegenwärtiges zu analysieren und auf einen zeitskeptischen, möglicherweise zeitkritischen Begriff zu bringen. So gibt es Stimmen, die – mit übrigens keineswegs leichtfertigen Beobachtungen und Argumenten – nicht nur die Krise, sondern das geschichtliche Ende des neuzeitlichen Humanismus konstatieren. Indes, diesen Stimmen ist gemeinsam, daß sie zur Bekräftigung ihrer These (und sei es auch unfreiwillig) von eben jenem humanistischen Denken Gebrauch machen, dessen Ende sie prophezeien. Die Merkwürdigkeit und Bedenklichkeit im besten Sinne läge also darin, daß die Kritik am Humanismus aus einem Horizont, aus einem Selbstverständnis formuliert wird, das nicht außerhalb, sondern innerhalb der als Humanismus attackierten Thematik und Problematik liegt. Mit einem Wort: Die Kritik am neuzeitlichen Humanismus (am Humanismus, wie er sich vor allem am Ende des achtzehnten und am Beginn des neunzehnten Jahr-

hundreds artikuliert) löst diesen nicht auf; vielmehr ratifiziert diese Kritik den problematischen Begriff von Humanismus und Humanität, indem sie ihn gegen historische Stillelegungen und Überlagerungen ins Spiel bringt. Die Kritik am Humanismus, an seinen trügerischen Verfestigungen in vermeintlichen Sicherheiten und Beständen (etwa der Lernbarkeiten und der Bildung) gehört diesem selbst zu. Das wäre die These.

II.

Will man das aber behaupten und zeigen – zeigen am Beispiel von Zeugen und Zeugnissen –, so bedarf es einer Vorklärung dessen, was Humanismus, und zwar oberhalb mannigfacher Spielarten seiner Erscheinung, meint. Im Sinne einer solchen Vorklärung und in der Überzeugung ihr zukommender Evidenz läßt sich sagen: Humanismus, elementar gefaßt, bedeutet die Reklamation und Verbürgung der Menschlichkeit durch den Menschen selbst. Diese Bestimmung ist indes nicht eine schlichte Beschreibung oder ein klassifikatorisches Subsumtionsschema, sondern eine Problemanzeige. Welches Problem jedoch wird unter dem Titel „Humanismus“ angezeigt? Offenbar kein geringeres als das anthropologische Problem. Soll das wiederum nicht nur eine Verschiebung, ein Begriffsaustausch ohne Klärungswert sein, so ist zu fragen: Was ist das anthropologische Problem – jenes Problem, das sich unter der geläufigen Disziplinbezeichnung „Anthropologie“ eher verbirgt und das als Problem des Humanismus identifizierbar sein soll? Dieses anthropologische Problem ist die Selbsterkenntnis. Selbsterkenntnis aber ist nicht einfach Selbstbeobachtung aus der Position neutraler Neugier, nicht Selbstbeforschung nach intersubjektiv abgesprochenen methodischen Standards. Vielmehr ist Selbsterkenntnis – und darin schließt sie sich mit der Frage der Bildung zusammen – Erkenntnis in Absicht der Selbstbestimmung und unter dem Vorzeichen einer Freiheit, die ihre eigene endliche Verfassung betreiben muß. Um es noch ein wenig zu verdeutlichen: Das Kernstück des Humanismus (zumindest seit Beginn der Neuzeit) ist die durch den Menschen gegenüber „fremden“ Sinnmächten entschieden reklamierte Selbsterkenntnis als fundamentalanthropologisches Problem. Zum brisanten Problem indes wird Selbsterkenntnis in dem Augenblick, in dem die kosmischen Verortungen des Daseins nicht mehr selbstverständlich erfahren und gelebt werden, in dem Götter nicht mehr verbindlich deklarieren, wer der Mensch sei, in dem aber auch die Ambivalenz der Freiheit – die Not und die Chance der Selbstverfassung – den Menschen in jene Distanz zur Natur bringt, die ihn seine Imperfektheit sehen und spüren läßt. Solange Selbsterkenntnis sich in Ordnungen der Welt eingebunden oder anonymen Schicksalsmächtigkeiten ausgesetzt und darin zugleich „aufgehoben“ wußte, war sie gleichsam noch bedingt und nicht authentisch. Die Anthropologie gehorchte noch einer anderen Logik als derjenigen bloß menschlichen Verstandes und menschlicher Vernunft. Erst als die umschließenden Verortungen und Bedingungen fragwürdig wurden, als die Kenntnis der Götter, der Welt und der Dinge nicht mehr die Selbsterkenntnis des Menschen einschloß, als die Distanz zwischen Sein und Dasein immer tiefer aufbrach und als das Problem der Bildung sich nicht mehr ohne weiteres als vorbereitete Rückkehr in überirdi-

sche Jenseitigkeiten begriff – erst als diese „archäologisch“ wirksamen „Entfremdungen“ unübersehbar geworden waren, wurde der Vollzug anthropologischer Selbsterkenntnis authentisch und damit riskant. Jetzt stellte (und stellt) sich die Frage, wie der „erste Freigelassene der Schöpfung“ (HERDER 1887, S. 146) seinem „Wesen Wert und Dauer verschaffen“ könne (HUMBOLDT 1960a, S. 235); jetzt stellte sich das Problem, ob und wie der Mensch sich zuverlässig wissen könne oder ob nicht – ROUSSEAUS großer Verdacht – der Mensch sich „gerade durch das Studium des Menschen außerstande gesetzt“ habe, „(sich) zu erkennen“, wie es im Vorwort zum II. Discours heißt (ROUSSEAU 1964, S. 65); jetzt stellt auch PESTALOZZI die Frage nach den „Fundamenten“ menschlichen Tuns und Lassens, und PESTALOZZI will – die Skepsis ROUSSEAUS teilend – auf der Suche nach einer Antwort sich nicht auf das verlassen, was vom „Punkt der Erleuchtung, auf welchem unser Jahrhundert über diesen Gegenstand steht“ vorgegeben ist (PESTALOZZI 1938, S. 6). Und – merkwürdig genug – PESTALOZZIS Verzicht auf wissenschaftliche (und philosophische) Beihilfe zur Selbsterkenntnis soll ihm gerade diejenige Allgemeinheit seiner Gedanken verbürgen, für die üblicherweise Wissenschaft und Gelehrsamkeit steht. Hier schon bricht der Hiatus auf zwischen der Positivität anthropologischen Wissens und den Hinter- und Abgründen einer Selbsterkenntnis, die dem allzu gescheiterten Menschenwissen in eigener Sache mißtraut. Mit anderen Worten: das anthropologische Problem authentischer Selbsterkenntnis in Absicht wahrhafter, freier und allein durch den Menschen verbürgter Selbstbestimmung zeigt deutlich das Moment kritischer Unterscheidung zwischen Selbstwissen und Selbstbildung. Die Anthropologie wird jetzt zum Ort des Sinnexperiments folgenreicher Selbsterkenntnis, der Suche nach dem, was das Wesen des Menschen für ihn selbst ausmacht und – unter Gesichtspunkten der „Bildung des Menschen zum Menschen“ – ausmachen soll.

Da aber der Mensch nicht in der Leere authentisch sein kann, da ihm andererseits die Rückwege in außermenschliche Vorzeichnungen – zumindest als direkte Zugänge – abgeschnitten sind, bedarf das Humanexperiment der Selbsterkenntnis eines Anhalts, an dem sich das Menschentum zugleich sedimentiert und eröffnet. Dieser Anhalt ist die Geschichte – vor allem die Menschengeschichte. In ihr begegnet der Mensch sich selbst als Anderer. Sie wird zum eigentlichen Medium authentisch-menschlicher Selbsterkenntnis – zum Stachel ihrer Unruhe und ihrer Entwürfe. Weit davon entfernt, nur Historie zu sein, wird das Medium der Geschichte zum Spielraum anthropologischer Selbstvergegenwärtigung. Das entgeht dem historisierenden Blick auf den „Neuhumanismus“ und seiner Neigung zur Antike nur allzu leicht. Geschichte ist in der Tat nicht nur Historie, nicht ordnende und abordnende Wiederholung und Dokumentation dessen, was gewesen ist, sondern sie ist kritischer Erinnerungsraum, vor allem zeitkritischer Erinnerungsraum. Dabei wissen die deutschen „Humanisten“ und „Klassiker“ sehr wohl, daß Geschichte, soll sie im Sinne authentischer Selbsterkenntnis bilden, durchaus falsch verstanden wird, wenn man sie „idealisiert“ und das unterstellte Ideal – zum Beispiel der Antike – zur kopierenden Nachahmung empfiehlt. Die Unwiederholbarkeit der Geschichte ist für ROUSSEAU, dem ein „Zurück“ nur unter-

stellt wurde, ebenso *factum brutum* wie für HERDER, der vor dem „falschen Glanz“ der Geschichte warnt, hingegen das „reife Urteil“ fordert und zu seiner Bildung „das Lesen der Alten nach den Grundsätzen der Alten, verglichen mit den Grundsätzen unserer Zeit“ empfiehlt (HERDER 1889, S. 243f.).

Gewiß, der Gedanke nach dem wahren Sinn „der“ Geschichte zu forschen, der es erlauben könnte, durch Selbsterkenntnis die eigens in Regie genommene Forderung der Humanität gegen die verzweckende Entstellung des Lebens wenn nicht durchzusetzen, so doch zu „befördern“ – dieser hoffende Gedanke auf einen Sinn der Totalität der Geschichte, der in der menschlichen Natur verborgen liegen könnte, gewinnt ebenso Gestalt in ROUSSEAUS spekulativer Erinnerung an die Naturmenschheit wie in HERDERS These von einer List der Vorsehung, die sich im Rücken irrender und verzweifelnder Historie durchsetze, wie auch in W. v. HUMBOLDTS nüchterner Feststellung, daß die „Weltgeschichte nicht ohne eine Weltregierung verständlich“ sei (HUMBOLDT 1960b, S. 600). Allerdings ist die Warnung vor allzu selbstgewisser Spekulation auch nicht zu überhören. Bei HUMBOLDT ist sie ganz deutlich, wenn er dem Weltgeschichtsschreiber eröffnet, es sei „ihm kein Organ verliehen, die Plane der Weltregierung unmittelbar zu erforschen, und jeder Versuch dazu dürfte ihn, wie das Aufsuchen von Endursachen nur auf Abwege führen“ (ebd.).

Die Geschichte, so kann man sagen, zieht sich nach dem Zeugnis dieser selbstkritischen Zeugen des neuzeitlichen Humanismus in dem Maße zurück, in dem sie total erfaßt und vergegenwärtigt werden soll. Sie zieht sich zurück und eröffnet in sich das unhintergehbare Moment der Zeit, das zwischen den Zeiten nur Analogien zuläßt, Beispielbezüge, aber keine Kausalitäten und Teleologien. Mit dem gleichzeitigen Eröffnen und Rückzug der Geschichte ist das Moment der Kritik, der Unterschiedenheit und der Urteilsdifferenz gesetzt. Die Griechen können Vorbilder sein, aber man kann sie nicht imitieren, ohne sich zu karikieren. Das Ideal der Menschheit hat am Ende so viele Gesichter wie die Geschichte Zeiten. Die erinnerte Geschichte wirft also den sich erinnernden Menschen auf sich selbst zurück: auf das „Projekt Anthropologie“ und das „Projekt Bildung“, wie man heute sagt.

III.

Tief eingesenkt in das Bemühen des menschlich-authentischen Humanismus, der selbstexperimentellen Bestrebung, der Geschichte durch entschiedene Selbsterkenntnis ein menschliches Gesicht zu verleihen, und zwar durch Bildung zur Humanität, die „Gerechtigkeit“ und „Billigkeit“ in allen menschlichen Geschäften drohender Barbarei entgegensetzen soll – tief eingesenkt in diesen Versuch, den Menschen nicht der Selbsterstückelung auszuliefern, die der äußeren Perfektionierung seiner Herrschaft über die Erde unmittelbar folgt, ist die Erfahrung der Zeit. Sie läßt Erinnerung nicht zur Ruhe kommen, die gleichsam hin- und herspringt zwischen dem, was war, und dem, was ist. Zwischen beidem eine kritische Spannung aufbauend läßt sie auch vordenken auf das, was im Namen der „Menschheit“ jeder Mensch sein soll. Die Erfah-

rung und Entdeckung der Zeithaftigkeit unterhalb der Historie ist schließlich ein wesentliches Motiv für die Profilierung und Forderung der Individualität. Denn die Zeit, und zwar nicht als leere Folie der Chronologie, nicht als Leitfaden in der Buchhaltung des Gedächtnisses, sondern als substantielle Endlichkeit, treibt gleichsam Individualität aus sich hervor, teilt nicht nur die Epochen, sondern auch die Biographien und macht die Unverwechselbarkeit der bestimmten Existenz zu einem Thema von Geburt und Tod. Wo Überzeugungen noch darüber streiten können, ob Individualität ein Ideologem sein könnte oder nicht, hat die innere Erfahrung der Geschichtlichkeit der Existenz, die Unmittelbarkeit der Selbstvergegenwärtigung eigenen Lebens im Horizont seiner je-eigenen Geschichte schon längst Klarheit geschaffen. Individualität ist nicht nur in der Zeit, sie ist vor allem durch die Zeit. Der Humanismus weiß das, und es ist sicherlich keine völlig falsche Interpretation, wenn man Konzepte der harmonisierenden, den ganzen Menschen und die menschliche Ganzheit ins Auge fassenden Bildung auch als Antwort auf die Zerstreuung individuellen Lebens in die Zeit begreift, als Gegenzug, der im Namen eines konkret werdenden Ideals die Synthesen des Sich-Zerstreuenden imaginiert, indem er vor allem die Einbildungskraft auf den Plan ruft. Es ist ebenso unzureichend wie – wenigstens vielfach – gedankenlos, die harmonische Ausbildung der Persönlichkeit als reaktionäre Verkapselung notorisch blinder Geister zu denunzieren. In Wahrheit ist die harmonische Ausbildung der Kräfte für Klassik und Humanismus die notwendige Entsprechung zur Erfahrung zerstreuender Geschichtlichkeit, die sich als archäologisches Geschick durchsetzt und die Unruhe der Selbsterkenntnis auf Dauer stellt.

„Entsprechung“ indes ist wiederum kein unproblematischer Begriff. Denn wie und wodurch „entspricht“ der Mensch sich selbst, wie und wodurch entspricht das verzeitigte Individuum seiner je-eigenen Geschichte? Wie entspricht es der Zeit in und außer sich, wenn diese als Medium des Wandels und der Veränderung unhintergebar wird? Der neuzeitliche Humanismus setzt auf den Gedanken bildender Entwicklung. Bildende Entwicklung zum Menschen, zum Eigentlich-Menschlichen soll der Zerstreuung durch und in der Zeit gleichsam als Gegenprogramm entsprechen. Nicht jedoch als Flucht zu transzendenten Idealen, sondern in Akten der Selbstvervollkommenung, die in Wahrheit keine Vollkommenheit kennen. Daß die „Idee der Menschheit“ jetzt in der Erscheinung wurzelt, wie ein berühmtes Diktum HUMBOLDTS formuliert, ist die wahrhaftige Entsprechung zu einer Lage, in der Bildung nicht mehr perfekt werden kann, in der einerseits jeder Mensch auf Selbstbildung verpflichtet ist, auf die bildende Humanisierung seiner menschlichen Kräfte – in der es andererseits Vollendung aber nur noch im Komparativ gibt, weil das Ideal sich selbst in die Geschichte und unter die Menschen, die sie ausmachen, konkret verteilt hat. Daß der Mensch – die Gattung wie das Individuum – sich in der Zeit aussteht, daß er an sich selbst Halt und Bestimmung gewinnen muß, macht Bildung zu einem Experiment der Selbst-Entsprechung und gibt ihr jenen risikant utopischen Zug, der von solchen Kritikern des Humanismus völlig übersehen wird, die sich nicht auf die Substanz des Humanismus-Experiments beziehen, sondern auf dessen ideologische Verfestigungen in stillgelegter und dadurch dogmatisierter Selbsterkenntnis. In seiner Substanz aber ist der Hu-

manismus, von dem hier die Rede ist, der Versuch authentischer Selbstentsprechung in radikalisierte Zeiterfahrung, ein Versuch, der das Menschheitsideal nicht mehr über sich, sondern als komparativen Entwurf in sich hat. Wenn aber im Sinne dieses immanenten Ideals Bildung des Individuums zu seiner genuinen Menschlichkeit gefordert wird, so hat auch deren Gelingen oder Mißlingen sein stummes Maß an der Geschichte, die Raum menschlicher Erinnerung und Hoffnung, aber keineswegs Zusage ihrer Erfüllung ist.

IV.

Ganz deutlich wird das dem Humanismus-Experiment immanente und in der Zeithaftigkeit der Selbsterkenntnis begründete kritische Moment in NIETZSCHES „Unzeitgemäßen Betrachtungen“. Schon der Titel verrät dem Nachdenklichen unter den Philologen, daß die Zeitgemäßheit hier anders gemeint ist als etwa in gängigen Reden vom historisch Adäquaten oder Inadäquaten. Die Selbstgefälligkeit, die zu wissen meint, was an der Zeit ist oder die sich in täuschendem Optimismus in die Attitüden bloß historischer Gelehrsamkeit und Bildung verkapselt, ist in Wahrheit und in einem sehr hintergründigen Sinne für NIETZSCHE unzeitgemäß – unzeitgemäß nämlich als Mißachtung der Zeit. Das scheinbar Zeitgemäße durchschaut nicht den Schein, dem es verfällt, wenn es Geschichte zur Historie verdinglicht und das Moment der Kraft absterben läßt, das die wahre Zeitgemäßheit als Kritik freisetzt. Eindrucksvoll und vor allem für den Pädagogen aufschlußreich kann man in NIETZSCHES Aufzeichnungen zu einer nicht ausgeführten „Unzeitgemäßen Betrachtung“, die von der „Zukunft der Philologie“ handeln sollte, verfolgen, wie NIETZSCHE der sensibel empfundenen Erstarrung des Katheder- und Gelehrtenhumanismus einen unzeitgemäßen (und eben dadurch zeitgemäßen) Humanismus der Kritik entgegensetzt und wie er damit einlöst, was dem eigentlich humanistischen Problem geschichtlicher Selbsterkenntnis entspricht (vgl. NIETZSCHE 1976a, S. 529–602). Unter den vielen Motiven der Kritik, die empfindlich das Unbehagen an einer Wissenschafts- und Gelehrtenkultur artikulieren, stechen bei NIETZSCHE drei hervor: das Motiv der Kritik an einer philologischen Verstellung des Altertums, das Motiv der Kritik an einer pseudo-humanistisch verklärten Anthropologie und schließlich das Motiv der Kritik an der Neutralisierung der Geschichte im Namen der Vorsehung. Alle drei Motive aber verbinden sich zu einer Erziehungs- und Bildungskritik, die ihr zentrales Moment in der Selbsttäuschung über die *conditio humana* hat.

Was die philologische Verstellung des Altertums betrifft, so ist NIETZSCHES Überzeugung und Einwand, daß das griechische und römische Altertum vor allem antiquarisierend unter Bedingungen des objektivistischen Scheins der historischen Wissenschaften zugleich entstellt und vergleichsgültigt wurde. Der Philologe, so kann man sagen, arbeitet für NIETZSCHE historisch, ohne sich selbst historisch zu begreifen. Dabei verzichtet er (und in seiner Nachfolge die Jünger historischer Bildung) auf die Selbstkonfrontation, die allein die Kraft folgenreicher Selbsterkenntnis entbinden könnte. Er blendet aus, worauf es ankommt (und wozu Philologie eine Hilfestellung bieten kann): nämlich das

„Sich-daran-Messen“, – das Sich-Messen am Altertum, dessen philologische Idealisierung durchbrochen werden mußte (vgl. NIETZSCHE 1976a, S. 593). Mit anderen Worten: Der philologisierende Historiker, der Gelehrte der Zeiten, verhält sich zutiefst zeitfremd. Er ist Fachmann des Gedächtnisses, aber unfähig der Erinnerung. Eine Konsequenz dieser zeitlos-antiquarischen Grundstellung zur historisierten Geschichte ist für NIETZSCHE deren Idolisierung. Idolisierung jedoch ist nichts anderes als die unbesehene Einpflanzung eines Vorurteils, das gerade dadurch „objektiv“ wird, daß die Sache, von der gehandelt wird, aus dem Lebenszusammenhang enthoben zu sein scheint. So lange sich die Zeiten an den Zeiten messen, bleiben Urteile angreifbar, aber die unterstellte Zeitüberlegenheit wissenschaftlicher Einstellung zerschneidet das Band von Denken und Leben und opfert dem undurchschauten Vorurteil eines Idols, was als Kraft im Sich-Messen freigesetzt werden könnte. Der philiströse Bildungshumanismus, der das Werkzeug der Philologie zum Sinn der Bildung erhob, hat nun – in NIETZSCHES Augen – durch die Idealisierung des Altertums dem anthropologischen Vorurteil vorgearbeitet, daß der Mensch wesentlich „human“ sei. Versteht man unter Humanität aber einen harmonistischen Quietismus der Selbstvollendung, so ist in den Augen des kritischen Historikers das Altertum durchaus kein Beleg für einen derartigen anthropologischen Optimismus. Im Gegenteil, wenn man das Altertum als exemplarische Vergegenwärtigung der Menschen studiert, dann muß auffallen, daß zum Menschen auch die Unmenschlichkeit gehört und daß die Griechen, wenn sie schon vorbildlich gelesen werden, nur darin einen Vorzug haben, in einer gewissen „Naivität“ zu zeigen, was allgemein menschlich, aber keineswegs im pathetisch-optimistischen Sinne des Wortes „human“ ist. Nicht weil die Griechen die unüberbietbare Vollendung des Menschentums, sondern die Gebrochenheit der menschlichen Verfassung, die Ambivalenz des Menschlichen vorzüglich darstellen, sind sie in NIETZSCHES Sicht „zur Belehrung nicht zu entbehren“ (NIETZSCHE 1976a, S. 554).

Mit anderen Worten: Das anthropologische Lehrstück der Griechen liegt in der aufschlußreichen Verquickung von Humanität und Inhumanität, die sie darstellen. Und das Problem dieser Verquickung ist ihr entscheidender Beitrag zur Selbsterkenntnis des homo humanis. Indem NIETZSCHE das hervorhebt, steht er durchaus auf der Position eines W. v. HUMBOLDT, der sich mit der Französischen Revolution auseinandersetzt. Auch das dritte Kritik-Motiv NIETZSCHES richtet sich entlarvend gegen eine schönfärbende Umbiegung des Humanismus-Experiments im Namen der Bildung. Die Kritik richtet sich hier gegen die Präntation einer Vorsehung in der Geschichte und deren Kenntnis. In NIETZSCHES kritischer Sicht und Deutung ist die Substitution einer Vorsehung in der Geschichte (eine unheilige Allianz von Christentum und Humanismus) in mehrfachem Sinne fragwürdig: Sie ist unwahrhaftig, weil unkritisch; sie täuscht im Namen einer Vernunftinstanz über die Unvernunft in der Geschichte hinweg; sie entlastet die Selbsterkenntnis vom eigenen Risiko und Fortschritt; sie entkräftet den Menschen zum Epigonen oder Proselyten, sie macht ihn im Namen der Geschichte für sich selbst geschichtslos. Vor allem aber: Sie nimmt ihm die Verantwortung des „Mitmachenden“ (NIETZSCHE 1976a, S. 589).

Der Optimismus reiner Wissenschaftlichkeit, die Selbsttäuschungen schönfär-

berischer Anthropologie, die im Vorsehungsdenken übersprungene Ambivalenz der Menschengeschichte – NIETZSCHE bleibt nicht bei diesen Entlarvungen eines trügerischen humanistischen Scheins stehen, der verrät, was er lehrt. Vor allem die Rehabilitierung der Geschichte als problematisches Feld der Tat der „Mitmachenden“ ist die positive Perspektive, die Selbstkritik und Selbsterkenntnis eines Philologen der Zukunft eröffnet. Die Folgen für die neue Menschenbildung auf dem Grunde einer realistischen Einschätzung von (Geistes-)Wissenschaft, Anthropologie und Historie sind absehbar und – für NIETZSCHE – zwingend. Sie lassen sich zusammenfassen im Gedanken einer Bildung zur „Unbehaglichkeit“. Unmißverständlich lautet das Postulat: „Das Individuum unbehaglich zu machen, ist meine Aufgabe“ (ebd., S. 599). Unbehaglichkeit meint aber nicht nur ein zeitweiliges Aufstören aus täuschenden Zufriedenheiten und Selbstgefälligkeiten, sondern ist Innwerden jener ambivalenten Grundbefindlichkeit menschlicher Existenz, die mit einer berühmten und wirkungsgeschichtlich weitreichenden Metapher NIETZSCHES als Existenz auf dem „Rücken eines Tigers“ und „in Träumen hängend“ beschrieben wird (NIETZSCHE 1976b, S. 607).

Das ist nicht nur ein erkenntniskritisches Bild, sondern verdichteter Ausgangspunkt eines Bildungsprogramms – eines Programms allerdings, das sich auch mit NIETZSCHE nicht behaglich einrichten sollte. Um im Bilde zu bleiben: Der neue Mensch, der auf dem Rücken des Tigers aus seinen Träumen – aus seinen wissenschaftlichen, anthropologischen und gesamthistorischen Wunschgebilden – erwacht, ist nicht gefeit davor, sich in neue Wachträume zu verstricken und im behaglichen Mitmachen ungerecht zu werden.

V.

Ist NIETZSCHE Kritiker oder Exponent des Humanismus? Ist er dessen Voller, indem er ihn „überwindet“? Nur der erste Blick spricht für „Überwindung“. Bei genauerem Hinsehen bringt NIETZSCHE einen erstarrten Humanismus auf das Problem zurück, das ihn erzeugte: auf das Problem riskanter Selbsterkenntnis unter Bedingungen sich mächtig durchsetzender Zeit. Der mannigfach übersehene Hintersinn des humanistischen Selbstexperiments, durch Bildung seinem „Wesen Wert und Dauer zu verschaffen“, bricht in NIETZSCHES Bildungskritik – man möchte sagen: gewaltsam – hervor. Nichts, so kann man konstatieren, nimmt im „Projekt Moderne“ dem Menschen die Aufgabe ab, sein Wesen als Bildung selbst zu verantworten, nichts schützt ihn davor, in den Entwürfen seiner Selbstaufgegebenheit, in den Geschichten und in der Geschichte, die er „mitmacht“, nicht nur die Licht-, sondern auch die Schattenseiten seiner *conditio* zum Vorschein zu bringen. Der Wille zur Macht, durch die Radikalität moderner Zeit- und Geschichtserfahrung selbst entbunden, spielt auch in den Entwürfen der Bildung, die sich gegen die Kontingenz der Zerstreuung des Daseins in die Zeit richten. Man kann nicht zeitlos Mensch sein wollen. Das ist in einem archäologischen Sinne die „Botschaft“ der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“, wie es aber auch die deutliche Botschaft des Verlangens nach dem Dauernkönnen unterhalb der zweckgerichteten Arran-

gements des Tages bei HUMBOLDT und seinen Zeitgenossen ist. Wenn man aber nicht zeitlos Mensch sein kann, dann stellt sich immer erneut – auch über NIETZSCHE hinaus – die selbstkritische Frage: Wer ist der Mensch – als Mensch? Das ist keine bequeme Frage, und zwar deshalb nicht, weil sie sich selbst auf Dauer stellt. Der Preis der Humanität ist deshalb kein Dauerpreis, sondern ein Wanderpreis in der Geschichte. Und man darf sich nicht täuschen: Die Behendigkeiten, mit denen man auf diese Frage – Was ist der Mensch – als Mensch? – antwortet, die Mannigfaltigkeit der Disziplinen, mit denen das „Menschsein“ untersucht wird, mit denen man den Menschen „beforscht“, lösen die Frage nach dem Menschen als Menschen nicht auf. Die Positivitäten des Wissens um uns selbst, so kenntnisreich und wichtig sie sein mögen, entlasten nicht vom Risiko der Selbstbestimmung und vom Experiment der Bildung. Kein noch so umsichtiges und differenziertes Curriculum vermag die Differenz zum Verschwinden zu bringen, die zwischen der Selbsterkenntnis und Selbsterkenntnis besteht – eben jene Differenz, in der sich die Aufgegebenheit des Werseins zwischen dem Wassein und Wiesein aufbaut. Diese Differenz wurde immer schmerzhaft gespürt, und die Strategien ihrer Versiegelung mögen sich seit NIETZSCHE perfektioniert haben, geändert haben sie sich nicht. Immer noch gibt es den szientifischen Optimismus, der in Bestände, in zeitresistente Gültigkeiten verrechnen möchte, was die Unruhe der Selbsterkenntnis als Fragen aufschließt. Immer noch soll das „Objektivwerden“ die „Behaglichkeiten“ verbürgen oder zurückbringen, die das „Subjektivwerden“ so nachhaltig in Frage stellt. Immer noch gibt es die faktische Tendenz, die Vergegenwärtigung der Geschichte nicht als Selbstvergegenwärtigung, sondern als verdinglichendes Urteil über die Zeiten zu praktizieren, denen die Richter sich selbst nicht unterstellt glauben. Immer noch gibt es die Taktik, im Namen einer Vorsehung (und sei es diejenige der „Sachzwänge“) auf die Frage nach der Tatkraft des Werseins zu verzichten. Immer noch gibt es einen anthropologischen Optimismus, der nicht mit der Ambivalenz des homo humanus rechnen möchte, die NIETZSCHE – allzuleicht triumphierend – bei den Griechen entdeckte. Und schwer wiegt in der Tat gegen die Taktiken des selbstblenderischen Optimismus in Sachen Anthropologie und Humanismus die These von M. FOUCAULT, das Zeitalter des Menschen (ein kurzes Zeitalter von knapp zweihundert Jahren) sei vorbei und wende sich in eine Postmoderne, in der sich die obsessive Frage „Wer ist der Mensch – als Mensch?“ endgültig abmelde. Aber die These vom postmodernen Ende des Menschen, das das Ende des Humanismusexperiments einschließe, diese äußerste Provokation menschlicher Selbstfraglichkeit spricht immer noch aus dem Horizont, den sie auflösen möchte, aus dem Horizont der selbst in der Vereinsamung durchgehaltenen Frage: Wer ist der Mensch – als Mensch? Oder anders: Auch die radikale Absage an das Humanismusexperiment bildender Selbsterkenntnis praktiziert diese Selbsterkenntnis und fügt sich damit – als These – in das Experiment, das die Erfahrung der Geschichtlichkeit aufzwingt. Der Prophet des Endes von Anthropologie und Humanismus wird – wider Willen – zum Humanisten.

Fazit ist: Das Problem des Humanismus – zugespitzt in der Frage „Wer ist der Mensch – als Mensch?“ – holt seine offenen oder geheimen Skeptiker immer

wieder ein. In diesem Sinne wendet sich die Kritik des Humanismus zu seiner deutlichsten Exposition. Freilich nicht bei jenen schnellen Kritikern, denen das Ressentiment das Urteil diktiert. Dort so wenig wie bei jenen Apologeten, die nicht schon deshalb Humanisten sind, weil sie „human“ als passables Attribut des guten Willens ihren im übrigen vordringlichen Aufgaben anheften. Das Ressentiment eines bequemen Bekenntnisses zur Humanität ist so wenig überzeugend wie das Ressentiment einer Kritik, die ihre Herkunft nicht be-greift.

Wenn nicht Vieles täuscht, sind wir heute in einer Lage, die – derjenigen NIETZSCHES ähnlich – begreifen muß, was unzeitgemäß an der Zeit ist. Das Risiko der Selbsterkenntnis, unter dem der neuzeitliche Humanismus antrat, hat sich in wahrhaft ungeheurer Weise verstärkt, weil er unserem Mitmachen, auf das uns Humanität im Angesicht folgender Generationen verpflichtet, eine auch von NIETZSCHE noch nicht geahnte Verantwortung aufbürdet. Unsere Einbildungskraft fast überfordernd sind Folgeerscheinungen unseres Handelns, die ihm Konsequenzen mit Perspektiven von Jahrtausenden auferlegen. Die Frage, wie man sich dieser Zeit erinnern wird, wird sich aber immer noch daran entscheiden (und danach „richten“), wie wir die Antwort auf die Frage „Wer ist der Mensch – als Mensch? praktisch beantwortet haben – eben die Entscheidende, die Selbsterkenntnisfrage, die Frage nach dem Dauerkönnen unter Bedingungen radikalisierte Zeiterfahrung und Zeiterstreckung. Der Humanismus aber und seine Kritik, das Experiment einer Bildung im Gelingen und Scheitern, können im Grunde nur mit dem Menschen enden – mit seiner Selbstzerstörung oder seinem Gesichtsloswerden. Dies zu verhindern, ist Aufgabe aller Schulen, in denen sich die Generationen treffen, wie es Aufgabe aller Fächer ist, die im Wissen ihren Gegenstand, in der Selbsterkenntnis ihr Problem und in der Zeit die Herausforderung ihres Handelns haben.

Literatur

- HERDER, J. G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In: HERDER, J. G.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. B. SUPHAN, Bd. 13. Berlin 1887 (Nachdr. Hildesheim 1967).
- HERDER, J. G.: Schulrede 1798 (Vom Fortschreiten einer Schule mit der Zeit). In: HERDER, J. G.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. B. SUPHAN, Bd. 30. Berlin 1889 (Nachdr. Hildesheim 1968).
- HUMBOLDT, W. v.: Theorie der Bildung des Menschen (Bruchstück). In: HUMBOLDT, W. v.: Werke in fünf Bänden. Hrsg. v. A. FLITNER, und K. GIEL, Bd. 1 (Schriften zur Anthropologie und Geschichte). Darmstadt 1960(a).
- HUMBOLDT, W. v.: Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers (1821). In: HUMBOLDT, W. v.: Werke in fünf Bänden. Hrsg. v. A. FLITNER, und K. GIEL, Bd. 1 (Schriften zur Anthropologie und Geschichte). Darmstadt 1960(b).
- NIETZSCHE, F.: Gedanken und Entwürfe zu der Unzeitgemäßen Betrachtung „Wir Philologen“. In: NIETZSCHE, F.: Unzeitgemäße Betrachtungen. (Kröners Taschenausgabe. Bd. 71.) Stuttgart 1976(a).
- NIETZSCHE, F.: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. In: NIETZSCHE, F.: Unzeitgemäße Betrachtungen. (Kröners Taschenausgabe. Bd. 71.) Stuttgart 1976(b).

PESTALOZZI, J.H.: Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts. In: PESTALOZZI, J.H.: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. BUCHENAU, A./SPRANGER, E./STETTBACHER, H. Bd. 12 (Schriften aus der Zeit von 1797–1799.) Berlin 1938.

ROSSEAU, J.J.: Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen. In: ROUSSEAU, J.J.: *Schriften zur Kulturkritik*. Die zwei Diskurse von 1750 und 1755. Französisch-Deutsch. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. v. K. WEIGAND. Hamburg 1964.

Anschrift des Autors:

Prof. Dr. Egon Schütz, Universität zu Köln, Pädagogisches Seminar, Albertus-Magnus-Platz, D-5000 Köln 41 (Lindenthal).